



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2010

Philosophie als medicina mentis? Zu den Voraussetzungen und Grenzen eines umstrittenen Philosophiebegriffs

Renz, Ursula

Abstract: In ancient as well as in early modern theories of emotion, philosophy is often described as some kind of therapy. However, the assumption that philosophical reflection can influence our emotional life is only plausible, if the following requirements are met. First, one has to defend a realist account of self-knowledge. Second, one must allow for some kind of constructivism in regard to the description of one's own experience. Finally, one has to maintain a strictly cognitivist conception of emotion. The article discusses these three conditions and shows that, while the idea of a therapeutic influence of philosophical reflection is valid in principle, it is only of a restricted use.

DOI: <https://doi.org/10.1524/dzph.2010.0002>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-41003>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Renz, Ursula (2010). Philosophie als medicina mentis? Zu den Voraussetzungen und Grenzen eines umstrittenen Philosophiebegriffs. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58(1):17-30.

DOI: <https://doi.org/10.1524/dzph.2010.0002>

Philosophie als *medicina mentis*?

Zu den Voraussetzungen und Grenzen eines umstrittenen Philosophiebegriffs

Von URSULA RENZ (Klagenfurt)

In der Tradition philosophischer Affektenlehren wird die Philosophie immer wieder als Heilkunst in seelischen Angelegenheiten oder sogar als Heilmittel gegen die Leidenschaften angepriesen. Insbesondere antike Autoren begreifen oder inszenieren Philosophie als Weg, um die eigenen Leidenschaften zu mäßigen und zu formen oder gar zu überwinden. So entwickelt Sokrates im *Phaidon* die These von der Unsterblichkeit der Seele unter anderem als Antwort auf die Frage, warum der Philosoph keine Angst vor dem Tod zu haben brauche.¹ Und auch in Lukrez' quasi als *Anti-Phaidon* konzipiertem dritten Buch von *De rerum natura* ist die Rede davon, dass Furcht und Schrecken und in der Folge auch Habsucht und Ehrsucht, Hass und Neid von der Seele weichen, wenn sich das wahre – in diesem Fall: materialistische – Wesen der Dinge zeige.² Ob *Phaidon* oder *Anti-Phaidon* – sowohl Platon als auch der Epikureer Lukrez inszenieren philosophisches Erkennen als Heilmittel gegen die Angst. Im Blick auf diese – und andere antike – Affektenlehren sprechen daher Spezialisten auch von antiker Psychotherapie.³

Der Topos von der Philosophie als einer Heilkunst der Seele ist nicht der Antike vorbehalten. Auch in der frühen Neuzeit machten sich zahlreiche Erkenntnis- und Affekttheoretiker diesen Topos zunutze, um ihre philosophischen Programme an den Mann und – seltener – an die Frau zu bringen. Prominentestes Beispiel ist Spinozas *Tractatus de intellectus emendatione*, in dessen Einleitung die Suche nach Erkenntnis mit einem Heilmittel gegen eine Krankheit verglichen wird, welche von der Seele Besitz ergriffen hat. In seiner Nachfolge bezeichnet Ehrenfried Walther von Tschirnhaus seine philosophische Methodenlehre gar als *Medicina Mentis*, und dies nicht nur in didaktischer Absicht. Die Rede von der Philosophie als einer Medizin des Geistes ist zwar auch eine Metapher, die Tschirnhaus einführt, um auch jene Leser, die „gegen die Philosophie einen starken Widerwillen haben“, vom Nutzen die-

¹ Siehe dazu auch Erler (2008), 25 f.

² Vgl. insbesondere die Verse 14–17, 37–40 sowie 59, 71–75, Lukrez III. Als *Anti-Phaidon* bezeichnet Moreau (2002), 17, das dritte Buch von *de rerum naturae*.

³ Vgl. dazu Voelke (1993) sowie – differenzierend – Gill (1985). Pierre Hadot (1995), der wohl wichtigste *spiritus rector* dieser Lektüren, betrachtet die nachplatonische Philosophie als Lebensform.

ser Disziplin zu überzeugen.⁴ Gleichzeitig hegt aber Tschirnhaus die echte Erwartung, dass Philosophie, wenn sie nur richtig betrieben werde, nicht nur Irrtümer, sondern auch andere Übel vertreiben und dem seelischen, körperlichen und sogar sozialen Wohl dienen könne. Seine Methodenlehre begreift er nicht nur als den Weg, über den wir zweifelsfreie Erkenntnis gewinnen. Vielmehr preist er sie dem Leser auch als Mittel an, um „seine Leidenschaften weise zu mäßigen, seine Gesundheit zu bewahren, [...] seine Kinder klug zu erziehen und ähnliches“ mehr.⁵

Derlei Überschwang macht skeptisch und lässt die Frage aufkommen, ob ein solcher Philosophiebegriff überhaupt tauglich ist. Kann Philosophie tatsächlich in irgendeinem relevanten Sinne des Wortes *medicina mentis* sein, und wenn ja, worin gründet dann die Berechtigung zu einem solchen Anspruch?

Auf diese Frage kann der naive Rückgriff auf Texte, die vom Topos der Philosophie als einer Heilkunst der Seele Gebrauch machen, allein keine Antwort geben. Denn nicht nur sind die philosophischen Programme, die etwa in der Frühaufklärung mit dem Label einer Medizin für die Seele oder gegen die Affekte versehen werden, zu disparat, als dass man sich davon eine eindeutige Auskunft erhoffen könnte. Es ist überdies unklar, wie weit sich die Rede von der *medicina mentis* einer historischen Situation verdankt, in der es weder Psychoanalyse noch Psychotherapie gab.⁶ Die Frage stellt sich, ob und – wenn ja – weshalb Philosophie auch nach der Ausdifferenzierung dieser Kompetenzen als eine Therapie der Seele oder des Geistes betrachtet werden kann.

Anstatt die facettenreiche Tradition zu durchforsten, möchte ich daher die Frage nach den Voraussetzungen und Grenzen eines „therapeutischen“ Anspruchs der Philosophie ausgehend von einem Beispiel erörtern, das aufzeigt, wie Reflexion auf das eigene mentale Leben dieses verändern kann. Das Beispiel stammt aus Iris Murdochs Aufsatz *The Sovereignty of Good*. Murdoch schildert dort den Fall einer Mutter, die über ihre Wahrnehmung der (kürzlich verstorbenen) Schwiegertochter nachdenkt. Die Mutter, die einstmals ziemlich enttäuscht darüber war, dass ihr Sohn unter seiner Würde geheiratet habe, konfrontiert sich beim Nachdenken über diese Wahl ihres Sohnes mit der Frage, ob nicht ihre Empfindungen der Schwiegertochter gegenüber weniger damit zusammenhängen, dass die Schwiegertochter nicht in die Familie gepasst habe, als vielmehr damit, dass sie selber ihr mit Vorurteilen und einer ziemlichen Portion Snobismus begegnet war. Und wie die Mutter (= M) darüber nachdenkt, verändert sich ihr Bild von der kürzlich verstorbenen Schwiegertochter (= D). Sie sieht sie nicht mehr als die ungehobelte und vulgäre Göre von ehemals, sondern als eine fröhliche, erfrischend spontane und liebenswürdige Person. „It is clear“, so hält Murdoch fest, „the change is not in D.’s behaviour, but in the M.’s mind.“⁷

Wie realistisch ist eine solche Veränderung auf Grund bloßen Nachdenkens? Nun, wie Murdoch durchaus reflektiert, stellt das Beispiel eine Idealisierung dar. Aus dem Klischee der mit der Schwiegertochter notorisch unzufriedenen Schwiegermutter zu schließen, ändern Mütter ihre Meinung über die Frauen ihrer Söhne eher selten. Auf der anderen Seite ist uns die Idee einer Veränderung durch Reflexion keineswegs fremd, weswegen, was Murdoch schildert, durchaus im Bereich des Möglichen zu liegen scheint. Nehmen wir daher an, das Beispiel sei mindestens soweit realistisch, dass wir den in ihm dargestellten Vorgang einer durch bloßes Nachdenken hervorgerufenen Veränderung nicht von vornherein für ausge-

⁴ Tschirnhaus (1963) (erstmalig 1695), 42.

⁵ Ebd., 43.

⁶ Siehe dazu exemplarisch Shapin (2000) sowie Eskildsen (2008).

⁷ Murdoch (1970), 17.

schlossen halten. Nehmen wir ferner an, dass hinter manchen Ansätzen, welche die Philosophie als eine Art Therapie begreifen, die Überzeugung steht, dass philosophische Reflexion eine ähnliche Funktion hat wie derlei alltägliche selbstkritische Reflexion auf individuelle Irrtümer und Vorurteile, nur mit dem Unterschied, dass meist nicht die Idiosynkrasien des eigenen Denkens, sondern jene von Gemeinschaften, Kulturen oder Wissenstraditionen im Fokus der Aufmerksamkeit stehen. Dann stellt sich doch die Frage, weshalb solche durch Reflexion hervorgebrachte Veränderungen im Geist von Menschen möglich sind. Welches sind insbesondere die geist-, sprach- und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, die einem solchen Philosophieverständnis Plausibilität verleihen?

Murdochs Beispiel gibt einige Anhaltspunkte. Ich möchte drei davon nennen:

1. Die Reflexion der Schwiegermutter nimmt die Form einer Entdeckung von bislang nicht Erkanntem an. Die Schwiegermutter sucht nicht einfach nach einer tröstlicheren Erzählung für das Schicksal ihres Sohnes, sondern sie ist bereit, Neues und potenziell Unbequemes über sich selber herauszufinden und es auf seinen möglichen Wahrheitsgehalt hin zu überprüfen. Mit anderen Worten: Sie reflektiert auf ihre frühere Beziehung zur ehemals unerwünschten Schwiegertochter unter der Voraussetzung der Möglichkeit einer Verbesserung der Kenntnis der eigenen Person. Philosophisch gesprochen, bedeutet das, dass sie von einem *Realismus im Blick auf menschliche Selbsterkenntnis* ausgeht.
2. Wie Murdochs Beispiel sehr schön vorführt, setzt die Veränderung im Geist der Schwiegermutter voraus, dass die Erfahrungen, die diese mit ihrer Schwiegertochter machte, unterschiedlich beschrieben werden können.⁸ So wird in der rückblickenden Beschreibung der Lage aus der ehemals ungehobelten und vulgären Göre eine fröhliche, erfrischend spontane und natürliche Frau, aus ihrem eigenen Etwas-auf-sich-Halten wird Snobismus, und die Differenz im Blick auf die Vornehmheit von Mutter und Schwiegertochter reduziert sich auf eine Frage des Temperaments. Die Geschichte wird quasi nochmals neu geschrieben, und man könnte daher auch sagen, Murdochs Beispiel unterstelle einen *Konstruktivismus im Blick auf die Beschreibung von Erfahrung*.
3. Murdoch spricht von einer Veränderung in „M.s mind“. Was damit genau gemeint ist, lässt der Text zwar offen. Es erscheint jedoch nicht unplausibel, dass die Schwiegermutter nicht nur anders über ihre Schwiegertochter denkt, sondern ihr gegenüber auch andere Gefühle hegt. (Dass die Schwiegertochter verstorben sein soll, tut dieser Annahme keinen Abbruch. Wir können uns schließlich auch innerlich mit Verstorbenen versöhnen.) Das bedeutet im Endeffekt, dass von solchen durch Reflexion erzeugten Veränderungen im Denken eines Menschen nicht nur die begrifflichen und doxastischen Inhalte, sondern auch die qualitativen Gefühlsaspekte betroffen sind. Wir nehmen somit implizit oft an, dass Überzeugungen für das, was wir fühlen, konstitutiv sind. Oder im Jargon gesprochen: Wir gehen von einem *Kognitivismus bezüglich menschlicher Gefühle* aus.

Diese drei Voraussetzungen – der Realismus im Blick auf Selbsterkenntnis, der Konstruktivismus im Blick auf die Beschreibung von Erfahrung und der Kognitivismus bezüglich menschlicher Gefühle – sind aus der Perspektive des Alltags durchaus plausibel. Das wird sehr bald deutlich, wenn man auf die verschiedenen Typen von Ratschlägen achtet, die wir

⁸ Murdoch spricht selber von der „substitution of one set of normative epithets for another“ (ebd., 18). Sie macht allerdings klar, dass man diesen Vorgang auch als Wechsel von deskriptiven Prädikaten beschreiben könnte. Da es mir nur um die Voraussetzung der *Ersetzbarkeit* dieser Prädikate geht, sehe ich im Folgenden von der Frage ihrer Normativität ab.

einander für einen besseren Umgang mit Gefühlen ans Herz legen. Wie oft hören wir Hundehalter sagen: „Sie brauchen keine Angst zu haben, er beißt nicht.“ Oder wir sagen zueinander: „Schau’ doch das Ganze mal von einer anderen Seite an.“ Und wenn wir auch kaum je fragen: „Meinst Du nicht, es liegt auch an Dir, dass die Situation so eskaliert ist?“, so tun wir das nicht deshalb nicht, weil uns diese Frage als sinnlos erschiene, sondern weil sie ja ins Schwarze treffen könnte. Offensichtlich haben wir Intuitionen, die den drei genannten Voraussetzungen ziemlich nahe kommen.

Bei genauerem Hinsehen ist die Sache indes weniger einfach. So stellen sich insbesondere zwei Fragen. Erstens ist keineswegs klar, dass die ersten beiden Voraussetzungen miteinander verträglich sind. Ist die Annahme eines Realismus im Blick auf menschliche Selbsterkenntnis tatsächlich kompatibel mit einer konstruktivistischen Sicht auf die Beschreibung menschlicher Erfahrung? Zweitens fragt sich, ob sich die aus alltagspsychologischer Sicht sehr plausiblen kognitivistischen Intuitionen im Blick auf Gefühle schlüssig explizieren lassen. Können wir Gefühle tatsächlich in der Weise auf Überzeugungen zurückführen, wie das unterstellt wird, wenn wir Gefühlsänderungen als Folge von Überzeugungsänderungen verstehen?

In der Folge sollen die genannten drei Voraussetzungen vor diesem Hintergrund etwas genauer diskutiert werden.

I. Zur Rechtfertigung eines Realismus im Blick auf Selbsterkenntnis

Murdoch geht in ihrem Beispiel der selbstkritischen Schwiegermutter davon aus, dass eine selbstkritische Reflexion in einer Entdeckung von bislang nicht erkannten mentalen, psychischen oder geistigen, Eigenschaften der eigenen Person resultieren kann. Die Schwiegermutter entdeckt Seiten, Handlungsmotive, Dispositionen von sich, die ihr bislang nicht bekannt oder nicht bewusst waren.

Wer in dieser realistischen Manier von der Entdeckung von bislang nicht erkannten geistigen oder psychischen Eigenschaften der eigenen Person spricht, muss sich auf drei Arten von Einwänden gefasst machen. Der erste Einwand besteht in der kritischen Frage, wie es denn überhaupt möglich sei, diese Eigenschaften *nicht* zu kennen oder sich über sie zu täuschen.⁹ Diese Frage ist vor allem vor dem Hintergrund der Annahme einer Autorität der Ersten Person im Blick auf die Kenntnis der eigenen mentalen Zustände virulent, der zufolge Menschen mit ihren eigenen mentalen Zuständen unmittelbar vertraut sind. Die Rede ist bisweilen auch von einer Selbsttransparenz des Geistes im Blick auf seine Zustände oder Qualitäten.¹⁰ Doch wenn dem so ist, dass wir immer schon um unsere mentalen Zustände wissen, wie ist es dann möglich, im eigentlichen Sinne des Wortes zu *entdecken*, dass man zum Beispiel vor bestimmten Situationen Angst hat?

⁹ Schon Freud geht in seiner Selbstdarstellung auf diesen „Widerspruch der Philosophen“ ein, „für die ‚bewußt‘ und ‚psychisch‘ identisch“ sei (vgl. Freud 1991, 57). Freud nennt dabei allerdings keine Namen; möglicherweise hat er Franz Brentano vor Augen, der in seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkte* genau diese Identifizierung macht (vgl. Brentano 1951, erstmals 1874, 142 f.). Freuds verallgemeinernde Rede vom Widerspruch *der* Philosophen ist allerdings polemisch. So zeigt gerade Brentanos Auseinandersetzung mit der Frage, ob es unbewusste psychische Akte oder Phänomene gebe, dass er diese Frage erstens als eine echte Frage akzeptiert (ebd., 143) und dass es überdies von Leibniz bis Hamilton eine bedeutsame Schar von Philosophen gab, die diese Frage bejahten.

¹⁰ Vgl. etwa Frank (1991), 224.

Es gibt zwei Antworten auf derlei Einwände. Die eine besteht im – meines Erachtens richtigen – Hinweis darauf, dass es keineswegs zutrifft, dass wir unmittelbar Kenntnis von allen unseren mentalen Eigenschaften haben. Das wäre nur dann plausibel, wenn wir annehmen würden, dass Bewusstheit eine notwendige Eigenschaft von *allem* Psychischen und Geistigen ist.¹¹ Doch das ist – wenn überhaupt – höchstens bei jenen episodischen Phänomenen wie Schmerzempfindungen der Fall, die tatsächlich als eine Art *Zustand* des Geistes beschrieben werden können. In der Philosophie des Geistes wird der Ausdruck „mentale Zustände“ aber auch als „dummy term“ für alles Geistige oder Psychische gebraucht. Es gibt indes zahlreiche Vorgänge, Qualitäten oder Dispositionen, die man sehr wohl dem Bereich des Mentalen zuordnen würde, die aber nicht notwendig bewusst sein müssen. Wir ziehen bekanntlich unbewusste Schlüsse, ergänzen fehlende Worte in lückenhaften Texten oder neigen zu bestimmten Reaktionen, ohne dass wir es merken.¹² Es ist daher problematisch, die genannten Bewusstseinsphänomene wie Schmerzempfindungen als Paradigma für alles Mentale aufzufassen. Hier wird meines Erachtens der Wunsch, zusammen mit dem Nachweis der Irreduzibilität von Selbstbewusstsein zugleich das Körper-Geist-Problem zu lösen, manchem Philosophen zum Verhängnis.

Eine andere Antwort auf den obigen Einwand hat Ernst Tugendhat schon in den 1970er Jahren gegeben, wenn er darauf hinweist, dass das, was wir als unbewusste Absichten, Wünsche oder Affekte ansprechen, nicht „unbekannte Entitäten“ seien, sondern „verdeckte Aspekte“ derjenigen mentalen Zustände, die uns unmittelbar bewusst sind.¹³ Damit erklärt Tugendhat nicht nur die Möglichkeit, etwas über jene Eigenschaften herauszufinden, von denen wir meinen, wir kennten sie doch ganz genau, sondern er kann auch zeigen, welche Dynamik eine Entdeckung jener „verdeckten Aspekte“ im Selbsterleben auslösen kann. So hat natürlich die Schwiegermutter schon früher um ihre feindseligen Gefühle der Schwiegertochter gegenüber gewusst. In dem Moment aber, wo sie merkt, dass dahinter auch eine Portion Eifersucht steckt, kann sich ihre Einstellung zu dieser Antipathie – und mithin ihr Gefühl der Schwiegertochter gegenüber – ändern.¹⁴

Die Annahme einer Autorität der Ersten Person im Blick auf die Kenntnis der eigenen mentalen Zustände macht somit die Intention einer Verbesserung der Selbsterkenntnis keineswegs sinnlos.¹⁵ Es wird vor diesem Hintergrund im Gegenteil deutlich, weshalb Selbstreflexion

¹¹ Dies ist in der Tat die Annahme Brentanos (vgl. ders. 1951, 143). Auch Frank verteidigt diese Annahme (vgl. ders. 1991b, 439). Ich halte die Annahme selbst dann für verfehlt, wenn man, wie Frank immer wieder betont, von einem präreflexiven Bewusstsein ausgeht. Diese Annahme erklärt lediglich, dass es Bewusstseinsphänomene gibt, an die wir nicht denken, aber sie rechtfertigt nicht die begriffliche Gleichsetzung von Mentalem oder Psychischem mit Bewusstem.

¹² Gadenne (1993), 92.

¹³ Tugendhat (1993) (zuerst 1979), 142.

¹⁴ In eine ähnliche Richtung scheint Frank (1991), 246, zu gehen, der Freuds Annahme unbewusster Phänomene mittels der Differenz zwischen primärem Bewusstsein der eigenen mentalen Zustände im Sinne eines Wissen-Wie und sekundärer Selbstthematisierung der eigenen mentalen Zustände erklärt. Das primäre Bewusstsein der eigenen mentalen Zustände kann Frank zufolge in dem Sinne „unbewusst“ sein, als wir kein klassifikatorisches Wissen davon haben. Mir scheint allerdings, dass durch diese Analyse die Freudsche Annahme unbewusster Phänomene eher verharmlost als gerettet wird, denn sie erlaubt – im Unterschied zu derjenigen Tugendhats – keine Erklärung der Dynamik solcher Entdeckungsprozesse.

¹⁵ Vgl. dazu auch Bilgrami (1998), der das Zugeständnis, dass es sich bei der Selbst-Zuschreibung von mentalen Zuständen um einen konstitutiven und nicht epistemischen Akt handelt, mit der These verbindet, dass Selbstbewusstsein in diesem konstitutiven Sinn eine Verpflichtung, „commitment“, zur Selbsterkenntnis in einem umfassenden Sinne mit sich bringe.

ein spannendes und spannungsreiches Unterfangen sein kann. Im Grunde genommen lassen wir uns dabei nämlich gerade auf ein anderes epistemisches Selbstverhältnis ein, als es uns kraft der Autorität der Ersten Person immer schon gegeben ist.

Kommen wir zum zweiten Einwand gegen einen Realismus im Blick auf Selbsterkenntnis. Er lautet, dass der zu erkennende Gegenstand, nämlich das eigene Selbst oder verbal ausgedrückt: was man je selbst ist, seinerseits nur ein Konstrukt sei, dessen Entstehung sich sprachlichen, kulturellen oder sozialen Prozessen verdanke. Und das wiederum widerspreche der für einen Realismus notwendigen Voraussetzung, dass man es beim jeweiligen Erkenntnisgegenstand mit einer vom menschlichen Denken und von menschlichen Interessen unabhängigen Wirklichkeit zu tun habe. Dass das Selbst nur eine kulturell oder sozial konstituierte Größe sei, wird, mit anderen Worten, in antirealistischer Absicht gegen die realistische Auslegung selbstkritischer Reflexion ins Feld geführt.¹⁶

Nun wird man zweifellos einräumen müssen, dass menschliche Selbstverständnisse stark von kulturellen und sozialen Einflüssen geprägt sind, und zwar gilt das sowohl für die allgemeine Frage, was menschliche Personen sind, als auch für die Frage, wie oder wer man selber ist. Es ist ferner durchaus plausibel, anzunehmen, dass diese Einflüsse so nachhaltig sind, dass die Behauptung eines von solchen Einflüssen unabhängigen, gleichsam substanzialisierten Selbst mindestens in deskriptiver Hinsicht fragwürdig erscheint. Dadurch wird allerdings nicht jede Möglichkeit von Selbsterkenntnis ausgeschlossen, sondern es wird lediglich deutlich, dass wir den Vorgang der Selbstreflexion philosophisch ohne Rückgriff auf Konzepte eines solchen Selbst explizieren müssen. Tatsächlich bezieht sich das Subjekt der Selbstreflexion nicht auf sich, sofern es Erkennender ist, sondern auf Eigenschaften seiner selbst, die vom aktuellen Denken unabhängig sind und über die es daher auch in keiner Weise verfügen kann. Das gilt gerade auch dann, wenn im Fokus der Reflexion Sachverhalte stehen, welche Faktoren der sozialen oder kulturellen Konstitution des eigenen Selbstverständnisses betreffen. So ist zum Beispiel vorstellbar, dass die Schwiegermutter nicht nur ihren eigenen Snobismus durchschaut, sondern zugleich merkt, welchen normativen Vorstellungen darüber, wie man sich doch in guter Gesellschaft verhält, sich die Entstehung dieses Snobismus verdanke. Diese Einsicht mag dazu beitragen, dass die Schwiegermutter gewisse Vorurteile ablegt und bestimmte soziale Situationen in Zukunft anders wahrnimmt; doch an jener snobistischen Haltung, welche in der Vergangenheit das Verhältnis zur Schwiegertochter getrübt hatte, ändert sich nichts mehr.

Der Hinweis auf die soziale oder kulturelle Konstitution des Selbst taugt also nicht, um in antirealistischer Absicht die prinzipielle Möglichkeit menschlicher Selbsterkenntnis zu bestreiten. Denn das Objekt des Erkennens ist gar nicht mit dem Subjekt identisch, auch wenn es womöglich in metaphysischer Hinsicht ein- und dieselbe Person ist, die erkennt und die erkannt wird. Wohl aber wird vor dem Hintergrund der Annahme einer Konstituiertheit des Selbst deutlich, weshalb wir reflexive Selbsterkenntnis als bedeutsam erleben können: Wir erfahren uns in ihr, insofern wir uns selber Schicksal sind. Damit meine ich: Es ist in ihr etwas thematisch, was uns selber ausmacht und von dem wir *sowohl* einsehen, dass es ganz anders hätten sein können, *als auch*, dass es nun nicht mehr verändert werden kann.

Kommen wir noch zu einem letzten Einwand. Bislang habe ich argumentiert, dass die Möglichkeit von Selbsterkenntnis nicht prinzipiell ausgeschlossen werden kann. Man könnte aber auch einwenden, dass Argumente, die auf dieser transzendentalen Ebene operieren, wenig

¹⁶ Explizit macht das Rorty, der Freuds Begriff des Unbewussten als eine andere Quasi-Person deutet und es wie eine alternative Selbstbeschreibung neben das Ich stellt. Auch Lacans Ansatz läuft mit der Theorie des imaginären Ich auf einen Antirealismus hinaus (vgl. dazu Weber 1990, 23 f.).

dazu beitragen, aufzuklären, was *de facto* geschieht, wenn Menschen – etwa in therapeutischen Kontexten – auf sich, ihre Geschichten und die Normen, die sie geprägt haben, reflektieren.

Tatsächlich kann man sich fragen, ob das in therapeutischen Settings stattfindende Nachsinnen über sich selber adäquat beschrieben ist, wenn es als Versuch einer Verbesserung der Selbsterkenntnis gefasst wird. Blickt man in die psychotherapeutische Praxis, so muss man annehmen, dass es dabei mindestens so sehr um ein Nacherleben, Erzählen oder Inszenieren geht wie um ein Erkennen in einem starken Sinne des Wortes. Ebenso werden die Bedürfnisse, denen im therapeutischen Dialog Rechnung getragen wird, wohl besser mit Anerkennung, Trost, Bestätigung und Ähnlichem beschrieben als mit einem Wunsch nach einer Verbesserung der Selbsterkenntnis. „Patienten wollen gehätschelt werden“, hat Brigitte Boothe einmal in einer Diskussion formuliert.¹⁷

Dieser Einwand ist insofern richtig und wichtig, als er deutlich macht, dass selbst eine sich als therapeutische Reflexion verstehende Philosophie niemals Psychotherapie sein kann. Wer diese Grenze nicht respektiert, vergisst nicht nur, dass Psychotherapie im Medium der Beziehung erfolgt, und nicht, wie die Philosophie, im Medium des Begriffs.¹⁸ Er begeht überdies leicht den Fehlschluss, dass – weil wir doch an falschen Vorstellungen über uns, Gott und die Welt bisweilen leiden und die Überwindung solch falscher Vorstellungen oft auch eine Befreiung von diesem Leiden mit sich bringt – psychische Störungen auf falschen Vorstellungen beruhen müssten. Ein solcher Fehlschluss ist nicht nur irreführend, sondern er bringt auch jene Gefahr mit sich, vor der bereits Kant in seinem *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* mit Nachdruck und Satire gewarnt hat, nämlich dass die Ursachen von Phänomenen, welche Krankheiten darstellen, im „Missbrauch der Seelenkräfte“ gesucht werden. Das ist deshalb problematisch, weil man, so Kant, „dem Kranken aus seinem Unglücke einen Grund zu spöttischen Vorwürfen macht“.¹⁹ Damit hat Kant Recht: Psychischen Störungen liegen weder Denkfehler noch ein quasi moralisches Versagen im Umgang mit eigenen Gedanken zu Grunde. Solche Rationalisierungen psychischer Krankheit sind für die betroffenen Subjekte genauso fatal, wie es umgekehrt die Pathologisierung sämtlichen seelischen oder geistigen Leidens ist. Auch eine sich als therapeutisch verstehende Philosophie wird daher sorgfältig zwischen Krankheit und Leiden unterscheiden müssen.²⁰ Diese an sich berechtigten Einwände gegen eine sich als Psychotherapie missverstehende Philosophie ändern aber nichts an

¹⁷ Zu den theoretischen Hintergründen vgl. dies. (1994). Als Ausgangspunkt des erzählanalytischen Ansatzes kann die These gelten, dass „Schilderungen und Selbstschilderungen“, durch die jemand andere, im Fall der Analyse: den Analytiker, an der Erfahrungswelt teilhaben lässt, „mehr darüber aus[sagen], was als wahr beeindrucken soll, als darüber, was tatsächlich wahr ist“ (ebd., 10). Siehe demgegenüber aber auch Cavell (2006), die im Anschluss an Davidson (2001) deutlich macht, dass die Annahme von Objektivität für Triangulierungsprozesse von zentraler Bedeutung ist.

¹⁸ Neukom (2003). Für einen Überblick über die so genannte „intersubjektive Wende“ in der Psychoanalyse siehe Altmeyer u. Thomä (2001), 21 f. Man könnte hier einwenden, dass auch in der Psychoanalyse mit Begriffen hantiert wird, während umgekehrt philosophische Argumentation den Dialog mit gleichberechtigten Gesprächspartnern mehr oder weniger implizit immer schon voraussetzt. Das lässt allerdings den Unterschied nur schärfer heraustreten: Psychotherapie arbeitet mit der Beziehung am Menschen als einem Beziehungswesen, Philosophie hingegen mit der Methode des ‚logon didonai‘ am Menschen als einem ‚animal rationale‘.

¹⁹ Kant (1996), 900 f. Für eine zeitgenössische Auseinandersetzung mit dem Begriff der philosophischen Krankheit aus philosophischer Sicht vgl. auch Schramme (2003).

²⁰ Kant selber zieht eine Unterscheidung dahingehend, dass er auf der einen Seite mit Nachdruck festhält, dass „derjenige, dessen Beistand man hiebei vornehmlich zu suchen hat, [...] der Art“ sei, während er gleichzeitig der Philosophie zugesteht, „die Diät des Gemüts“ verordnen zu können (Kant 1996, 191).

der Annahme, dass wir im Zuge philosophischer Reflexionen Entdeckungen machen können, welche gewisse mentale Eigenschaften unserer Person betreffen und in deren Zentrum tatsächlich falsche Überzeugungen stehen. Deren Korrektur dürfte manchmal durchaus als „heilsam“ erfahren werden.

Zusammenfassend können wir somit festhalten, dass weder die philosophischen Einwände gegen die Annahme unbewusster mentaler Zustände noch der kulturwissenschaftliche oder sozialpsychologische Hinweis auf die kulturelle oder soziale Konstituiertheit des Selbst, noch die von psychotherapeutischer Seite formulierten Bedenken dem Realismus im Blick auf Selbsterkenntnis wirklich Abbruch tun.

II. Zur theoretischen Grundlage der Annahme eines Konstruktivismus im Blick auf die Beschreibung von Erfahrung

Wie Murdochs Beispiel sehr schön vorführt, ist der realistische Erkenntnisanspruch der eigenen Person gegenüber nur eine Seite der Medaille. Die andere Seite zeigt sich in der Tatsache, dass sich in der rückblickenden Betrachtung zahlreiche Koordinaten verschieben. Es ändert sich nicht nur das Bild, das die Mutter von der Schwiegertochter hat, auch ihre eigene Rolle begreift sie anders, ehemals unüberwindliche Meinungsverschiedenheiten werden als Missverständnis durchschaubar und so weiter. Offensichtlich können für Erfahrungen ganz unterschiedliche Beschreibungen abgegeben werden, die allesamt eine gewisse Plausibilität aufweisen.

Was steht hinter dieser Beobachtung? Grundsätzlich ist klar, dass wir nicht auf unsere Erfahrung referieren können, ohne die dieser zu Grunde liegenden Ereignisse in eine Deutungsperspektive zu stellen. Was wir im Alltag als unsere „eigene Erfahrung“ ansprechen, ist genauso wenig ein Produkt des Zufalls wie jene experimentell erzeugte empirische Erfahrung, welche Francis Bacon zu Beginn des wissenschaftlichen Zeitalters davon abzugrenzen versuchte.²¹ Unklar ist indes, ob man diese Einsicht in die Unmöglichkeit deutungsfreier Bezugnahme auf Erfahrung explizieren kann, ohne die oben diskutierten realistischen Intuitionen zu unterwandern. Diese Frage stellt sich nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Entwicklung der philosophischen Wissenschaftstheorie, die mitunter die These hervorgebracht hat, dass auch empirische Beobachtungen theoriegeladen seien.²² Unabhängig davon, ob man diese These der Theoriegeladenheit von Beobachtung als das letzte Wort im Kampf um den Realismus in den Wissenschaften akzeptiert oder nicht²³, ist damit deutlich geworden, dass Bacons Abgrenzung der „bloßen Erfahrung“ von einem durch Tradition und Dialektik inspirierten Erfinden nicht trägt, und das weder im Blick auf experimentell herbeigeführte noch im Blick auf uns zufällig treffende Erfahrungen. Denn weder das Beschreiben eigener Erlebnisse noch das experimentelle Erstellen von Daten beschränken sich auf ein quasi archivarisches Dokumentieren von Tatsachen. Vielmehr enthalten beide stets ein konstruktives Element.

Diese Einsicht darf nicht zu vorschnellen Schlüssen verleiten. So ist es, wie Michael Hampe kürzlich argumentiert hat, problematisch, diesen Sachverhalt seinerseits als Ausdruck einer Theoriegeladenheit von Erfahrung zu beschreiben. Wer das tue, der unterstelle, dass sämtliche Aktivitäten von Menschen am Ideal der Wissenschaftlichkeit zu messen seien, was

²¹ Bacon (1990), 176.

²² Vgl. vor allem Fleck (1980) (erstmal 1935), Quine (1953) (erstmal 1951) sowie Kuhn (1962).

²³ Wie Suhm (2005), 320 f., zeigt, hat sich die Debatte mittlerweile sehr verzweigt und spezialisiert, sodass kaum mehr absehbar ist, welche Position den Sieg davonträgt.

sowohl zu einer Verkenning des Gewöhnlichen als auch zu einem falschen Verständnis der wissenschaftlichen Durchdringung der Lebenswelt führe.²⁴ Diese Kritik ist berechtigt. Tatsächlich dürften beim Versuch, sich auf eigene Erlebnisse einen Reim zu machen, andere Maßstäbe leitend sein als in wissenschaftlichen Erkenntnisprozessen. Selbst wenn wir annehmen, dass es sich bei diesem Versuch um eine kognitive Tätigkeit handelt, die überdies an epistemischen Erfolgskriterien gemessen wird, ist, wie Ernst Cassirer in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* immer wieder hervorgehoben hat, von einer „Vielzahl von Grundformen des ‚Verstehens‘ der Welt“ auszugehen.²⁵

Man könnte sich indes fragen, ob man nicht noch weiter gehen und in Abrede stellen muss, dass wir es überhaupt mit einem Versuch, etwas zu erkennen, zu tun haben. Ist es angesichts des konstruktiven Elements im Beschreiben von Erfahrung nicht besser, gleich von Erfinden der eigenen Erfahrung zu sprechen? Stellt der von Murdoch geschilderte Vorgang nicht eher eine Art Neuerfindung von Erfahrung dar?

Ich kann nicht über Murdochs Intentionen befinden.²⁶ Mir scheint indes, dass die Orientierung an künstlerischen Prozessen, wie sie etwa streckenweise von Nelson Goodmans konstruktivistischer Symboltheorie nahe gelegt wird, genauso problematisch ist wie die vorhin kritisierte Orientierung an der Wissenschaft. Selbst wenn man attestiert, dass Erfahrungen uns nicht einfach antreffen, sondern erst durch Beschreibung zu dem „gemacht“ werden²⁷, als was wir sie fortan „haben“, ist das Resultat von Erfahrungsbeschreibung kein Kunstwerk, keine Fiktion und – paranoide Wahnvorstellungen ausgeschlossen – auch keine Welt-Version im Sinne Nelson Goodmans. Rein symboltheoretisch betrachtet, lässt sich zwar das, was die Schwiegermutter in Murdochs Beispiel tut, durchaus mit dem vergleichen, was ein Schriftsteller oder Musiker tut, wenn er den Stoff der Faust-Legende zum x-ten Mal aufgreift und nochmals neu gestaltet. Im Unterschied zu den Faust-Verarbeitungen stehen aber die Beschreibungen der Schwiegermutter nicht neutral nebeneinander wie Kunstwerke, die wir auf je verschiedene Art gelungen oder auch misslungen finden können. Anders als ein guter Kritiker, der die Eigentümlichkeiten verschiedener Faust-Versionen umso besser sichtbar macht, als er sie nicht einfach gegeneinander ausspielt, wird die Schwiegermutter sich zwischen einer der beiden Beschreibungen entscheiden müssen. Und dabei kann, wenn es ihr denn um Selbsterkenntnis geht, die ästhetische Raffinesse des symbolischen Verweissystems nicht das Kriterium sein.

Wir können somit festhalten, dass die Zurückweisung des Begriffs der bloßen Erfahrung zwar mit der Annahme eines konstruktiven Moments in der Beschreibung von Erfahrung einhergeht. Doch wir können daraus nicht schließen, dass das Beschreiben von Erfahrung ein bloßes Konstruieren sei. Dies lässt sich erhärten, wenn man sich fragt, weshalb das Machen von Erfahrung überhaupt als epistemisch wertvoll angesehen wird. Weshalb fühlen wir uns befugt, unter Rekurs auf eigene Erfahrung Erkenntnisansprüche zu erheben? Wie Lutz Wingert am Fall der sinnlichen Erfahrung gezeigt hat, übernehmen Erfahrungen diese Rolle nicht deshalb, weil sie

²⁴ Hampe (2009), 57.

²⁵ Vgl. dazu insbesondere die Bemerkungen im Vorwort des ersten Bands der *Philosophie der symbolischen Formen*, mit denen Cassirer sein ganzes Unterfangen rechtfertigt: „Statt lediglich die allgemeinen Voraussetzungen des wissenschaftlichen Erkennens der Welt zu untersuchen, mußte dazu übergegangen werden, die verschiedenen Grundformen des ‚Verstehens‘ der Welt bestimmt gegeneinander abzugrenzen und jede so scharf als möglich in ihrer eigentümlichen geistigen Form zu erfassen.“ (Cassirer 1994, erstmals 1923, V)

²⁶ Dazu müsste man unter anderem auch klären, wie Murdochs Anlehnung an Sartres Existenzialismus mit ihren platonischen Intuitionen verträglich ist, was hier nicht getan werden kann.

²⁷ Vgl. dazu die Darstellung in Hampe (2006), 64.

ein Garant oder zweifelsfreies Fundament unseres Wissens wären, sondern weil sie uns etwas von der Welt zugänglich machen. Das wiederum tun sie nach Wingert nicht schon deshalb, weil jede Erfahrung von etwas Realem verursacht wird, sondern weil in jeder Erfahrung das Bewusstsein der Unverfügbarkeit mindestens einiger ihrer Bedingungen selbst präsent ist.²⁸

Diese Analyse kann, so meine ich, auch dazu beitragen, die Bedingungen zu klären, unter denen neue Beschreibungen von Erfahrungen eine epistemische Funktion haben können. Weshalb, so fragt sich nämlich, können wir es überhaupt als einen „Erkenntnisgewinn“ verbuchen, wenn wir eine alte Erfahrungsbeschreibung durch eine neue ersetzen? Weshalb empfinden wir das nicht einfach als Gedankenspielererei? Natürlich kann das Ersetzen von einer Erfahrungsbeschreibung durch eine andere ein spielerisches Moment haben. Das Gefühl eines Erkenntnisgewinns stellt sich indes erst dann ein, wenn das Nachdenken über Erfahrung selber den Charakter einer Erfahrung im von Wingert explizierten Sinne annimmt.²⁹ So fassen wir Neubeschreibungen von Erfahrungen dann als Erkenntnisgewinn auf, wenn Aspekte des Geschehens zum Vorschein kommen, die wir so nicht erwartet hätten, und wenn wir uns ferner diesem zum Vorschein-Kommen neuer Sichtweisen gegenüber als passiv erleben.

Insgesamt, so können wir daher festhalten, schließt die Annahme eines Konstruktivismus im Blick auf die Beschreibung von Erfahrung nicht aus, dass das Neubeschreiben einer Erfahrung einen Beitrag zu einer Verbesserung der Selbsterkenntnis darstellen kann.

III. Der Kognitivismus im Blick auf menschliche Gefühle

Wie Murdoch mit der Quintessenz „It is clear, the change is not in D.’s behaviour, but in M.’s mind“ andeutet, verändern sich die mentalen Eigenschaften der Schwiegermutter mit der Korrektur, die sie an ihrer Deutung früherer Erfahrungen und an ihren früheren Auffassungen über die Schwiegertochter vornimmt. Murdoch bezieht dies in ihrer Schilderung zunächst bloß auf die moralischen Urteile, welche die Schwiegermutter über ihre Schwiegertochter fällt. Es ist allerdings anzunehmen, dass sich damit verbunden auch ihre Gefühle und Empfindungen dieser gegenüber verändern.

Die Frage stellt sich, wie solches überhaupt möglich ist. Wie können sich durch die Korrektur unserer Auffassungen über bestimmte Dinge unsere Gefühle ändern? Ohne dass man diese Frage im Detail beantworten muss, scheint eines klar zu sein: Die Veränderung von Gefühlen auf Grund einer Korrektur von Meinungen ist nur dann eine plausible Option, wenn wir annehmen, dass Überzeugungen oder allgemeiner: Gedanken für das, was wir fühlen, in irgendeiner Weise konstitutiv sind. In der Philosophie der Gefühle wird diese These auch als Kognitivismus bezeichnet. Welches Veränderungspotenzial man der Reflexion zumuten will, steht und fällt also damit, wie plausibel man den Kognitivismus findet.

Dieser Zusammenhang zwischen einem gefühlstheoretischen Kognitivismus und therapeutischen Ambitionen von Philosophie ist nicht zuletzt im Blick auf die Geschichte philosophischer Emotionstheorien von Interesse. Denn anders als in der gegenwärtigen Diskussion,

²⁸ Wingert (2002), 232 f.

²⁹ Hans-Georg Gadamer legt seiner erkenntnistheoretischen Aufwertung der Hermeneutik in *Wahrheit und Methode* eine vergleichbare Argumentation zu Grunde, wenn er festhält, dass das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein selber die Struktur der Erfahrung haben muss (ders. 1990, erstmals 1960, 352 f.). Auch wenn ich Gadamer nicht in allem folgen würde, so teile ich in diesem Punkt doch seine Auffassung: Das Lesen von Überlieferung ist genau dann Erkenntnis, wenn es den Charakter von Erfahrung annimmt.

wo kognitivistische Ansätze unter anderem deshalb stark gemacht werden, weil sie es erlauben, Gefühle in handlungs- oder erkenntnistheoretische Rechtfertigungszusammenhänge zu stellen³⁰, wurden kognitivistische Ansätze ursprünglich vor allem mit Blick auf die potenzielle Veränderbarkeit von Gefühlen durch philosophische Reflexion entwickelt. Prominentes Beispiel ist Ciceros Darstellung der stoischen Affektenlehre in den *Tusculanischen Gesprächen*, wo auf die Frage, ob der Weise von Leidenschaften frei sein könne, mit der These reagiert wird, dass alle Leidenschaften durch Urteil und Meinung entstünden.³¹

Doch wie plausibel ist ein solcher Kognitivismus? *Prima facie* spricht wenig dagegen, im Gegenteil. Unser alltäglicher Umgang mit Emotionen – eigenen wie fremden – ist von Unterstellungen über konstitutive Zusammenhänge zwischen Überzeugungen und Gefühlen nur so durchsetzt. Wir erklären unsere Gefühle mit Rekurs auf Gedanken, etwa wenn wir unsere Niedergeschlagenheit auf schlechte Nachrichten zurückführen. Oder wir erteilen einander Ratschläge, deren Kern in scheinbar psychisch wirksamen Binsenwahrheiten besteht wie „Auch die andern kochen nur mit Wasser!“ oder „Es ist doch hier wie mit dem halb leeren und dem halb vollen Glas“. Schließlich verhalten wir uns auch dann als implizite Kognitivisten, wenn wir versuchen, emotional belastende Gedanken einfach wegzuschieben. Mindestens aus Sicht der Alltagspsychologie ist der Kognitivismus daher eine äußerst plausible These.

Gleichwohl ist hier meines Erachtens Vorsicht angebracht. Denn erstens ist unklar, welchen Wahrheitsanspruch alltagspsychologische Intuitionen haben können.³² Was aus der Sicht der Alltagspsychologie als plausibel erscheint, muss noch lange nicht stimmen. Oft stehen dahinter Denkgewohnheiten, die zwar einen wahren Kern enthalten und deshalb gewisse „Wirksamkeit zeigen“, aber bei genauerem Hinsehen in manchen Punkten korrigiert werden müssten.³³ Solche Denkgewohnheiten sind überdies ihrerseits veränderbar, wie etwa die Aufnahme ehemals psychoanalytischer oder neuerdings auch neurowissenschaftlicher Termini in unser alltagspsychologisches Vokabular dokumentiert.

Zweitens aber hat die Diskussion in der jüngeren Philosophie der Gefühle gezeigt, dass es sehr schwierig ist, aus der *prima facie*-Plausibilität des Kognitivismus eine schlüssige Theorie abzuleiten. Nachdem in den 60er, 70er und 80er Jahren des 20. Jahrhunderts gleich mehrere kognitivistische Ansätze vorgeschlagen wurden³⁴, wird der Kognitivismus mittlerweile nicht nur von Seiten naturalistischer oder phänomenologischer Emotionstheorien kritisiert³⁵; es ist überdies auch im Lager der Befürworter umstritten, wie man kognitivistische Intuitionen im Detail explizieren soll.³⁶ Zur Diskussion steht dabei einerseits, wie „stark“ ein Kognitivismus sein muss respektive sein darf, um noch plausibel zu sein. Können wir so weit gehen wie gewisse Stoiker und Gefühle mit Urteilen oder Meinungen *gleichsetzen*? Oder wird ein Kognitivismus nicht spätestens mit einer solchen Gleichsetzung kontrainituitiv? Andererseits stellt sich die Frage nach der Struktur der für Gefühle relevanten Kognitionen: Handelt es sich bei diesen um Urteile oder um Wahrnehmungen, oder sind die für Gefühle konstitutiven Kognitionen noch komplexer – quasi narrativ oder wie Schlüsselszenarien – strukturiert?

³⁰ Dies betont vor allem Döring (2005).

³¹ Tusc. IV, 313.

³² Siehe dazu auch Stich u. Ravenscroft (1994).

³³ Dazu klassisch Peirce (1966) (erstmal 1877).

³⁴ So vor allem Kenny (1963), Solomon (1979), Lyons (1980).

³⁵ Landweer (2004), 483 f.

³⁶ Siehe dazu auch die Überblicksdarstellungen von De Sousa (2007); Demmerling (2007), 20 f.; Döring (2005), 15 f.; Landweer (2004), 470 f.

Diese Diskussionen zeigen, dass die heikle Frage nicht lautet, *ob* zwischen Kognitionen und Emotionen konstitutive Zusammenhänge bestehen. Die heikle Frage lautet vielmehr, *wie* *einförmig* und *regelmäßig* diese Zusammenhänge sind. Als Fundament für eine allgemeine und zugleich feinkörnige Gefühlstheorie taugt der Kognitivismus aber nur, wenn wir zeigen können, dass ein *durchgehender* und *systematischer* Konstitutionszusammenhang zwischen Kognitionen und Emotionen besteht. Das Problem kognitivistischer Intuitionen ist demnach nicht, dass sie falsch sind, sondern dass sie sich nur schwer auf einen allgemeinen Nenner bringen lassen. Und man muss daher schließen, dass der Kognitivismus trotz seiner hohen Plausibilität nur bedingt tragfähig ist.

Anders als man *prima facie* erwarten würde, ist es also die *dritte* Voraussetzung, welche dem Anspruch einer sich als *medicina mentis* verstehenden Philosophie Grenzen setzt. Fragen wir daher zum Abschluss noch, wo genau diese Grenzen verlaufen. Was kann philosophische Reflexion, und was kann sie nicht? Klar ist, dass das Szenario einer selbstverändernden Reflexion nicht einfach sinnlos wird. Denn *dass* es gewisse konstitutive Zusammenhänge zwischen Denken und Fühlen gibt, wird ja nicht bestritten, wenn man dem Kognitivismus lediglich eine begrenzte Tragfähigkeit einräumt. Wo sich daher philosophische Reflexion am historischen Einzelfall solcher konstitutiven Zusammenhänge abarbeitet, kann sie durchaus „heilsam“ sein. Heikel wird es hingegen dort, wo der Zusammenhang zwischen Denken und Fühlen fraglich ist. Das Beispiel der selbstkritischen Schwiegermutter etwa verlöre erheblich an Plausibilität, wenn es darin nicht um die Überwindung von sozialer Verachtung, sondern von Ekelgefühlen angesichts schlechter Tischmanieren ginge.³⁷

Problematisch werden somit vor diesem Hintergrund genau jene sich als therapeutisch verstehenden Philosophiekonzeptionen, die nicht nur eine Veränderung hin zum Besseren in Aussicht stellen, sondern wie die Stoa die *vollständige* Überwindung aller Leid verursachenden Emotionen für möglich halten oder sogar in Aussicht stellen. Solche umfassenden Heilungsversprechen lassen sich vor dem Hintergrund der begrenzten Tragfähigkeit des Kognitivismus nicht rechtfertigen. Dazu kommt, dass wir auch an Gedanken leiden, die fraglos richtig sind und die wir denken *müssen*. Trauer um verstorbene Personen kann man verdrängen, aber nicht überwinden, wenn man den Tod oder die Bedeutung dieser Personen leugnet. Philosophie kann also durchaus ein Heilmittel gegen geistiges Leiden sein, dies aber nur zusammen mit einer sorgfältigen Analyse der genauen Indikationen. In manchen Fällen dürfen wir auf die Kraft der Reflexion vertrauen, in andern tun wir es lieber nicht.^{38*}

Prof. Dr. Ursula Renz, Universität Klagenfurt, Institut für Philosophie, Universitätsstraße 65–67, 9020 Klagenfurt, Österreich

³⁷ Demmerling und Landweer (2007), 108, werfen die Frage auf, inwiefern sich moralischer Ekel und Verachtung unterscheiden lassen. Mir scheint die Annahme eines moralischen Ekels im eigentlichen Sinne problematisch. Zwar würde ich zugestehen, dass Ekel auch moralische Belange tangieren kann. Allerdings scheint meines Erachtens der Ekel sich nicht wie Empörung auf die moralische Unrichtigkeit zu beziehen, sondern ist Ausdruck davon, dass sich jemand durch diese Handlungen in einer Weise erniedrigt, die ihn genauso wie schlechte Tischmanieren sozial disqualifiziert.

³⁸ Ich danke Karim Bschor und Kathrin Hoenig für wertvolle Hinweise.

* Es handelt sich bei diesem Text um eine geringfügig überarbeitete Version meiner Antrittsvorlesung, die ich am 24. November 2008 anlässlich der Erlangung der Venia Legendi der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich gehalten habe.

Literatur

- Altmeyer, M. u. Thomä, H. (2006), Einführung: Psychoanalyse und Intersubjektivität, in: dies. (Hg.), *Die vernetzte Seele. Die intersubjektive Wende in der Psychoanalyse*, 7–31.
- Bacon, F. (1990), *Neues Organon*. Zwei Teilbände, hg. u. eingeleit. v. W. Krohn, Hamburg.
- Bilgrami, A. (1998), *Self-Knowledge and Resentment*, in: C. Wright u. a. (Hg.), *Knowing Our Own Minds*, Oxford, 207–241.
- Boothe, B. (1994), *Der Patient als Erzähler in der Psychotherapie*, Göttingen.
- Brentano, F. (1951), *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, hg. v. O. Kraus, 3 Bde., Hamburg.
- Cassirer, E. (1994), *Philosophie der symbolischen Formen*. Erster Teil. *Die Sprache* [1923], Darmstadt.
- Cavell, M. (2006), Subjektivität, Intersubjektivität und die Frage nach der Realität in der Psychoanalyse, in: M. Altmeyer u. H. Thomä (Hg.), *Die vernetzte Seele. Die intersubjektive Wende in der Psychoanalyse*, 178–200.
- Cicero, Marcus Tullius (2000), *Tusculanae disputationes*. Lat.-dt., hg. u. übers. v. E. Alfred Kirlfel, Stuttgart (zit. als Tusc.).
- Demmerling, Ch. (2007), Brauchen Gefühle eine Sprache? Zur Philosophie der Psychologie, in: H. Landweer (Hg.), *Gefühle – Struktur und Funktion* (= Sonderband der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 14), Berlin, 19–34.
- Ders. u. Landweer, H. (2007), *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*, Stuttgart.
- De Sousa, R. (2007), Emotion, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (=http://plato.stanford.edu/entries/emotion/; letzter Zugriff 26.11.2008).
- Döring, S. (2005), Die Renaissance des Gefühls in der Gegenwartsphilosophie, in: *Information Philosophie*, Heft 4, 14–27.
- Erler, M. (2008), Platon: Affekte und Wege zur Eudaimonie, in: H. Landweer u. U. Renz (Hg.), *Klassische Emotionstheorien*, Berlin/New York, 19–43.
- Eskildsen, K. (2008), Christian Thomasius, Invisible Philosophers, and Education for Enlightenment, in: *Intellectual History Review*, 18, 319–336.
- Fleck, L. (1980), Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv [1935], hg. v. L. Schäfer u. Th. Schnelle, Frankfurt/M.
- Frank, M. (1991), *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart.
- Ders. (1991b), Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre, in: ders. (Hg.), *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt/M., 413–599.
- Freud, S. (1991), „Selbstdarstellung“ [1948], in: ders., *Gesammelte Werke*. Chronologisch geordnet, Bd. 14, *Werke aus den Jahren 1925–1931*, Frankfurt/M., 31–96.
- Gadamer, H.-G. (1990), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [1960], Tübingen.
- Gadenne, V. (1993), Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Reflexion, in: *Logos*, 1, 82–103.
- Gill, Ch. (1985), Ancient Psychotherapy, in: *The Journal of the History of Ideas*, 46, 307–325.
- Goodman, N. (1978/1984), *Ways of Worldmaking*, Indianapolis 1978; dt.: *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt/M.
- Hadot, P. (1995), *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Paris.
- Hampe, M. (2009), Theorien und Tatsachen. Zur Relevanz einer Philosophie des Gewöhnlichen, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 34, 55–78.
- Ders. (2006), Wahrhaftigkeit und Erinnerung. Philosophische Anmerkungen, in: M. Leuzinger-Bohleber u. a. (Hg.), *Bindung, Trauma und soziale Gewalt. Psychoanalyse, Sozial- und Neurowissenschaften im Dialog*, Göttingen, 53–77.

- Kant, I. (1996), Vorkritische Schriften bis 1768, in: ders., Werkausgabe, 1977 ff., Bd. II, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt/M.
- Kenny, A. (1963), *Action, Emotion and Will*, London.
- Kuhn, Th. S. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago.
- Landweer, H. (2004), Phänomenologie und die Grenzen des Kognitivismus. Gefühle in der Philosophie, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52, 467–486.
- Lukrez (2000), *De rerum natura/Welt aus Atomen*. Lat.-dt., hg. u. übers. v. K. Büchner, Stuttgart.
- Lyons, W. (1980), *Emotion*, Cambridge.
- Moreau, P.-F. (2002), *Lucretius. L'âme*, Paris.
- Murdoch, I. (1970), *The Sovereignty of Good*, London.
- Neukom, M. (2003), Grenzen der wissenschaftlichen Evaluation. Wie lässt sich die Wirksamkeit von Psychotherapie messen?, in: *Neue Zürcher Zeitung*, Nr. 272.
- Peirce, Ch. S. (1966), *The Fixation of Belief*, in: ders., *Selected Writings*, Toronto, 91–112.
- Quine, W. v. O. (1953), *Two Dogmas of Empiricism*, in: ders., *From a Logical Point of View*, Cambridge/Mass.
- Schramme, Th. (2003), *Psychische Krankheit aus philosophischer Sicht*, Gießen.
- Shapin, St. (2000), Descartes the doctor: rationalism and its therapies, in: *British Journal of the History of Science*, 33, 131–154.
- Solomon, R. (1993), *The Passions. Emotions and the Meaning of Life* [1979], Indianapolis.
- Stich, St. u. Ravenscroft, I. (1994), What is Folk Psychology?, in: *Cognition*, 50, 447–468.
- Suhm, Ch. (2005), *Wissenschaftlicher Realismus. Eine Studie zur Realismus-Antirealismus-Debatte in der neueren Wissenschaftstheorie*, Heusenstamm.
- Tschirnhaus, E. W. von (1695/1963), *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia*. Editio nova (Lipsiae 1695). Erstmals vollständig ins Deutsche übersetzt und kommentiert von J. Haussleiter, Leipzig 1963 (= *Acta Historica Leopoldina*, 1963, Nummer 1).
- Tugendhat, E. (1993), *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen* [1979], Frankfurt/M.
- Voelke, A.-J. (1993), *La Philosophie comme Thérapie de l'Âme. Études de Philosophie Hellénistique*, Fribourg.
- Weber, S. (1990), *Rückkehr zu Freud. Jacques Lacans Entstellung der Psychoanalyse*, Wien.
- Wingert, L. (2003), Die eigene und die fremde Stimme. Über den mehrfachen Grund unserer Wissensansprüche, in: M. Vogel u. L. Wingert (Hg.), *Wissen zwischen Entdeckung und Konstruktion. Erkenntnistheoretische Kontroversen*, Frankfurt/M., 218–248.

Abstract

In ancient as well as in early modern theories of emotion, philosophy is often described as some kind of therapy. However, the assumption that philosophical reflection can influence our emotional life is only plausible, if the following requirements are met. First, one has to defend a realist account of self-knowledge. Second, one must allow for some kind of constructivism in regard to the description of one's own experience. Finally, one has to maintain a strictly cognitivist conception of emotion. The article discusses these three conditions and shows that, while the idea of a therapeutic influence of philosophical reflection is valid in principle, it is only of a restricted use.